



Wilhelm Kühlmann (Hg.)

# RUDOLF AGRICOLA

1444–1485

Peter Lang

JÜRGEN BLUSCH

## Agricola als Pädagoge und seine Empfehlungen *De formando Studio*

*Rodolphus Agricola Iacobo Barbiriano suo S.P.D.* – dies der seit der römischen Antike typische Anfang eines lateinischen Briefes, in dem der Verfasser<sup>1</sup> seinem Adressaten, dem damals knapp dreißig Jahre alten Antwerpener Iacobus Barbirianus bzw. Jacques Barbireau,<sup>2</sup> nach der üblichen einleitenden Grußformel (*S.P.D.: salutem plurimam dicit*) Empfehlungen *De formando studio* (bzw. *studiis formandis*), d.h. Anleitungen zu Barbireaus Studienwahl und -planung<sup>3</sup> zu geben verspricht.<sup>4</sup> Also: ein an einen bestimmten Adressaten gerichteter *persönlicher* Brief, gleichwohl ein Brief mit einem Titel,<sup>5</sup> zugleich ein Brief, der heute als »programmatische Erziehungsschrift des Humanismus«<sup>6</sup> oder gar als Agricolas »bildungstheoretisches Testament«<sup>7</sup> apostrophiert wird. Zur Einschätzung des Pädagogen Agricola wird es im folgenden also hauptsächlich um diesen Brief gehen.

Andere Teile seiner Schriften werden, soweit sie (aus-)bildungsrelevante Gegebenheiten berühren, sei es als Ergänzung oder zur Verdeutlichung gelegentlich herangezogen, also: weitere Briefe Agricolas,<sup>8</sup> ferner (in Anbetracht der von Agricola gegebenen Studienempfehlung: Philosophie) die Rede *In laudem philosophiae*<sup>9</sup> und schließlich, da Agricola in *De formando studio* diese Verbindung selber herstellt,<sup>10</sup> auch sein Hauptwerk *De inventione dialectica*. –

Zur Vorgehensweise: Am Anfang steht eine Übersicht über den Aufbau des Briefes *De formando studio* in Verbindung mit einer interpretierenden Abstraktion seines Inhalts (I). Es folgt die eigentliche Interpretation (II). Die abschließende Auswertung berücksichtigt insbesondere auch die Frage nach Agricolas Verhältnis zur literarischen Tradition (III).

• In der EINLEITUNG (II 193, Z. 1-25)<sup>11</sup> kommt Agricola [im folgenden abgekürzt: A.] zunächst kurz auf die äußeren Umstände der Korrespondenz mit Barbireau, sodann auf den eigentlichen Anlaß zu sprechen: Barbireau hatte den Wunsch geäußert, im Zusammensein mit A. und unter dessen Anleitung seine Studien einzurichten und zu gestalten. Mit dem Hinweis darauf, es sei ratsamer, anstelle des (für beide) Wünschenswerten das (für Barbireau) Zweckmäßige in Betracht zu ziehen, sagt A. höflich ab. Was folgt, ist gleichsam ein Ersatzangebot: A. will jedenfalls in schriftlicher Form Berater sein.

Der HAUPTTEIL verfügt über zwei Gliederungs-Schwerpunkte: *Studienwahl* (193,25-196,26) sowie (methodisch angestrebter) *Studien-erfolg* (196, 26-199,34). Der Aspekt *Studienwahl* wird erörtert in der Spanne zwischen Neigung einerseits und Eignung andererseits, und zwar auf dem Hintergrund der persönlichen (auch finanziellen) Verhältnisse, die das Bestreben, beispielsweise Jurist oder Arzt zu werden, immerhin als plausibel erscheinen lassen. Einem 'Brotstudium' oder sonst einer der 'gemeinhin sogenannten artes' zuzurechnen, ist A.s Anliegen gewiß nicht. Andererseits ist die Kritik, die er am herkömmlichen (Aus-)Bildungssystem übt, wohl deutlich,<sup>12</sup> aber nicht völlig vernichtend; er beklagt Ineffizienz, selbstzweckhaften Leerlauf, ohne Verbesserungsmöglichkeiten von vornherein auszuschließen: *Laudo eas omnes tamen, plus certe laudaturus, si recte ordineque tractarentur* (194,7/8).

So wie A. seinen Adressaten einschätzt, meint er, daß dieser – frei von materiellen Intentionen – geeignet und bereit ist, das Gute (*honestas*) um seiner selbst willen anzustreben. Daher die Empfehlung, sich dem Studium der Philosophie zu widmen. Mit ihr sich zu beschäftigen, ist gleichbedeutend mit dem Bestreben, über jeglichen Gegenstandsbereich *zutreffend urteilen*<sup>13</sup> und in angemessener Weise *sprachlich sich ausdrücken* zu können (194,15-19). Im Hinblick auf die Gegenstandsbereiche konstatiert A. eine Zweiteilung: Urteilen bzw. Erkennen (*sentire*) betrifft zum einen die 'menschlichen Dinge', d.h. den Menschen als moralisches Wesen (194,20-195,2), zum anderen die 'natürlichen Dinge', d.h. die äußere Natur (195,2-28),<sup>14</sup> letzteres unter Einschluß der 'Realien' (wie z.B. Landwirtschaft, Medizin und Architektur, 28/29).<sup>15</sup>

Bezüglich des ersten Gegenstandsbereichs ('Moralphilosophie') meint A., nicht nur (lesenswerte) Autoren spezifisch philosophischer Werke empfehlen zu müssen (genannt werden Aristoteles,

Cicero und Seneca), sondern auch Historiker, Dichter und Redner, die u.a. durch die von ihnen tradierten *exempla* (sc. *virtutis*) förderlich sind.<sup>16</sup> Jedoch haben sie allesamt nur gleichsam propädeutischen Wert: Zielpunkt sämtlicher (Lektüre-)Bemühungen sind die (irrtumsfreien) *sacrae literae* (194,23-195,2). Der zweite Gegenstandsbereich wird von A. fast mit einer Entschuldigung eingeführt. Jedoch: Die Beschäftigung mit der Natur fördert die Einsicht in die Wertlosigkeit des Materiellen und in die Hinfälligkeit und Vergänglichkeit der äußeren (physischen) Existenz des Menschen und ist insofern *indirekt* nützlich für eine moralische (auf die Ewigkeit der Seele hin ausgerichtete) Lebensführung: *discimus omnem curam nobis ad animum esse transferendam hancque excolendam* (195,16/17).

Die Erkundung der beiden erwähnten Gegenstandsbereiche erfolgt auf der Basis der Lektüre vorzüglicher Schriftsteller – mit dem Erfolg, daß zusammen mit dem Erkenntnisgewinn (*rerum notitia*) auch das sprachlich-stilistische Vermögen (*commode eloquendi ratio*) geschult wird (195,33-196,2).

Der letztgenannte Aspekt bietet A. Gelegenheit für einen kleinen didaktischen Exkurs zu Fragen der Spracherlernung bzw. zu den Möglichkeiten gesteigerter Sprachbeherrschung (196,2-26).<sup>17</sup> A. rät seinem Adressaten, in *sprachlicher* Hinsicht allem bisher Gelernten gegenüber mißtrauisch zu sein, es zu verwerfen und nur, was durch bessere Autoren verbürgt ist (*meliorum autorum testimonio et velut decreto*, 5/6), gleichsam neu in Besitz zu nehmen.<sup>18</sup> Bei diesem 'Neuerwerb'<sup>19</sup> ist es in jeder Hinsicht zweckmäßig, alles, was man bei 'tadellosen' (lateinischen) Autoren (*apud emendatos autores*, 7) liest, möglichst genau in der eigenen Muttersprache wiederzugeben. Dadurch erwirbt man Routine auch für den umgekehrten Fall, daß man etwas in der 'Fremdsprache' zum Ausdruck bringen will. A. geht davon aus, daß die Muttersprache, eben weil man sie am besten kennt, die beste Kontrollinstanz ist, wenn es darum geht, mögliche Fehler in Konzeption, Komposition usw. zu vermeiden.<sup>20</sup> Sein Ideal ist *sachbezogene* optimale *sprachliche* Korrektheit. Demgegenüber ist das Stilistische zwar keine zweitrangige, aber doch eine sekundäre Angelegenheit (*posterior cura*, 20). In dieser Beziehung mag A. an Cato gedacht haben, nämlich an dessen Äußerung: *Rem tene, verba sequuntur*, die ja bekanntlich keine stilistische Bankrotterklärung ist, sondern den Stil in den Dienst der Sache stellt.

A.s Haltung der Muttersprache gegenüber hat manchen Interpreten veranlaßt, hier geradezu einen der Hauptpunkte des Ganzen zu erblicken.<sup>21</sup> Daher eine kurze Bemerkung zum Stellenwert der Mut-

tersprache im Rahmen des Briefes: Die Empfehlungen, die A. – nach einer leichten Polemik angesichts der von ihm und Barbireau erlebten Schulpraxis<sup>22</sup> – in dieser Hinsicht gibt, sind nicht spektakulär, sondern natürlich, nicht programmatisch, sondern pragmatisch, nicht parteiisch, sondern vernünftig. Als gleichsam didaktische 'Ausführungsbestimmungen' haben sie gegenüber A.s pädagogischem Konzept eine entschieden untergeordnete Bedeutung. Und schließlich finden sie sich innerhalb des Briefes an einer Stelle, die wie ein (den ersten Hauptpunkt abschließender) Anhang wirkt und von daher wohl am besten mit dem eben verwendeten Begriff 'Exkurs' bezeichnet ist.<sup>23</sup>

Nach Erörterung des Aspekts Studienwahl (mit entsprechender Studienempfehlung) kommt A. auf den zweiten von ihm angekündigten Hauptpunkt zu sprechen, nämlich den (methodisch angestrebten) Studienerfolg (196, 26-199,34): *quo pacto plurimum in studijs fructus consequuturum te credam* (196,26/27). Dieser Punkt ist dreigliedrig: *Verstehen* anhand sorgfältiger Lektüre, *Behalten* auf der Basis eines zuverlässigen Gedächtnisses sowie ( *kreatives*) *Umsetzen* des Gelernten im Rahmen ständiger Übung.

Optimales *Verstehen* (196,32-197,15) betrifft nicht nur die inhaltliche Seite von Texten, sondern es geht auch um eigentliche und uneigentliche Bedeutung von Wörtern, um (deren?) Struktur und Schmuckwert, ferner um Schönheit und Gewicht der Gedanken sowie um die Fähigkeit (des antiken Autors), schwierige Sachverhalte auszudrücken und zu erhellen.<sup>24</sup> Stößt man als Leser auf (scheinbar unüberwindliche) Schwierigkeiten, soll man, so A.s didaktischer Rat, nicht gleich verzweifeln, den Punkt vielmehr übergehen und abwarten, bis durch anderweitige Information oder durch neuerliche Lektüre Klarheit entsteht; denn: »Ein Tag belehrt den anderen.«<sup>25</sup> In diesem Zusammenhang auch der scherzhafte Hinweis auf Quintilians Bemerkung (*inst.or.* 1,8,21), es gehöre zu den Tugenden eines Grammatikers, bestimmte Dinge nicht zu wissen.<sup>26</sup> Grundsätzlich aber gilt: »Alle Schwierigkeiten beim Lesen werden durch Lesen überwunden« (197,15).

Sodann: etwas, das man sich durch Lektüre angeeignet hat, auch zuverlässig zu *behalten*, ist eine Frage des Gedächtnisses (197,15-198,1). Hierbei handelt es sich um eine Naturanlage, die man durch Training verbessern kann: *Constat autem memoria in primis natura, ea tamen adiuvatur arte* (197,16/17).<sup>27</sup> Eine solche *ars* ist gleichsam unabdingbar in unerwarteten Situationen (Stegreifrede<sup>28</sup>), sie läßt sich steigern durch beständige Übung (Hinweis auf Quintilian, *inst.or.*

11,2 pass.), letzteres am besten in einer (ungestörten) Situation, die größtmögliche Konzentration gewährleistet.<sup>29</sup>

Schließlich der dritte und letzte Punkt, nämlich das (*kreative*) *Umsetzen* des Gelernten (198,1-199,34).<sup>30</sup> *Umsetzen* heißt, die durch Lektüre erworbenen Kenntnisse in dem Maße verarbeitet ('aufbereitet') und gleichsam verinnerlicht zu haben, daß man sie in jeder beliebigen Situation praktisch anwenden kann (198,14/15).<sup>31</sup> Ziel: *ad praesentes proferre* (9). *Umsetzen* bedeutet aber auch, auf der Basis des Gelernten selber etwas zu gestalten (*excudere aliquid*, 2/3) und eigenständig Neues zu schaffen (*inuenire aliqua [...] et conficere*, 18/19), »das wir uns zuschreiben und als unser Eigentum ausgeben können« (19). Ziel: *ad posteros mandare* (8). Jedes für sich hat einen hohen Stellenwert. Beides gleichermaßen zu beherrschen, ist optimal (12/13).

Zweierlei ist in dieser Hinsicht nützlich: Vorhandensein eines festen *Kriterienkatalogs* (198,19-199,3) sowie Handhabung einer bestimmten *Systematik der Textanalyse* (199,3-17). Bei dem, was hier *Kriterienkatalog* heißt – A. spricht von *certa quaedam rerum capita* (198,20/21) –, handelt es sich um ein Repertoire (gegensätzlich) aufeinander bezogener Grund- bzw. Ordnungsbegriffe (*capita*) wie z.B. Tugend-Laster, Leben-Tod, Bildung-Unbildung, Zuneigung-Abneigung.<sup>32</sup> Auf solche *capita* hin können Texte (d.h. überhaupt alles Gelesene/Gelernte) gleichsam abgefragt werden. Häufiges Rekapitulieren der *capita* führt dann automatisch zur Rekapitulation dessen, was man mit ihrer Hilfe erschlossen hat, und am Ende stellt sich die für die praktische Anwendung des Gelernten (s.o.) erwünschte *promptitudo dicendi* ein.<sup>33</sup>

Um zu zeigen, daß sehr oft ein 'Gegenstand' *verschiedenen* Ordnungsbegriffen zugeordnet werden kann, verweist A. (198,26-34) auf die aus Livius (1,57-60) bekannte Geschichte von der Vergewaltigung und dem Freitod der Lukretia (unter Einschluß der 'historischen' Konsequenzen); als *capita* anwendbar sind hier: Ehre-Schande, Leben-Tod, Schönheit (-Häßlichkeit), Begehrlichkeit (-Genügsamkeit), Gut-Übel (eingeklammert die Begriffe, die von A. nicht ausdrücklich erwähnt werden). Also: verlockt durch ihre *Schönheit*, die oft Ursache großer *Übel* ist, vergewaltigt Tarquinius Lukretia; nach dem Verlust ihrer Ehre zieht sie einem *Leben* in *Schande* den *Tod* vor, der so gesehen nicht als *Übel* zu gelten hat. Die Geschichte belegt ferner, daß *Begehrlichkeit* oftmals gewaltige *Übel* (z.B. Kriege) zur Folge hat; sie zeigt – in ihrem weiteren Verlauf – aber auch, daß solche *Übel* dann und wann *Gutes* bewirken können, da jener Vorfall

den Römern letztlich die Freiheit gebracht hat. – In ähnlicher Weise verfährt A. (198,34-199,3) mit einem Zitat aus den *Heroides* des Ovid (17,98): *Est uirtus placitis abstinuisse bonis*. Die in diesem Fall reklamierten *capita*: *uirtus, bonum, abstinentia*.

Die *capita* sind – als allgemein orientierende (Grund-)Begriffe – sozusagen ein text-externes Instrumentarium.<sup>34</sup> Text-intern gemeint ist hingegen das zweite *adiumentum*, nämlich eine Art *Systematik der Textanalyse* (199, 3-17). Es geht darum, sämtliche Begriffe bzw. Wörter eines Textes äußerst sorgfältig zueinander in Beziehung zu setzen und in übergreifendem Zusammenhang (*latiori quodam tractu*, 4) zu interpretieren. Hierin ist in gewisser Weise der umgekehrte Vorgang zu erblicken gegenüber dem Verfahren, das unter dem Stichwort *capita* angesprochen war. Was gemeint ist, wird anhand eines Vergil-Zitates (georg. 3,66/67: *Optima quaeque dies miseris mortalibus aevi / Prima fugit*<sup>35</sup>) erklärt, und zwar folgendermaßen:

Primum *optima* inquit. Qualia sunt putanda bona humana, quando *optima prima* sint eaque nedum abeant, sed *fugiant* et semper peiorum expectatione torqueant, quae etiam duriora uideantur necesse est ex meliorum quae praecesserunt comparatione? Sequitur *dies aevi*, id est uita nostra. Ea quam parui est facienda, si fugax est et *optima* protinus initio uelut in flore consumitur! Quae potest autem esse felicitas in uita, quando, qui fruuntur ea, *mortales* nedum, sed *miseri* sint? Hinc iam *miseris mortalibus*. Quid ni *miseri*, quorum talia bona sunt, talis est uita quique morti obnoxij sunt? Postremum est *prima fugit*. *Prima* ergo nondum usu cognita, non ulla perfunctione possessa, ut semper, quae sequitur, quantumuis forte per se bona, tamen melioris collatione dura uideatur. *Fugit* etiam, non dimittitur, non abire iubetur. Quam fallax ergo, quam incerta, quam nequaquam nostri iuris aut arbitrij est!

Als erstes sagt er (Vergil) *optima*. Von welcher Art mögen wohl menschliche Güter sein, wenn die höchsten (*optima*) lediglich am Anfang (*prima*) stehen und wenn sie nicht nur vergehen, sondern fliehen und mit der stetigen Aussicht auf Schlimmeres peinigend wirken, d.h. auf etwas, das einem, zieht man zum Vergleich die günstigere Ausgangssituation heran, ja noch schlimmer vorkommen muß? Es folgt *dies aevi*, unser Leben also. Wie wenig wert ist es, wenn es dermaßen flüchtig ist und – wie vorzüglich auch immer (*optima*) – gleich am Anfang noch in der Blüte dahingerafft wird! Kann es im Leben so etwas wie Glück geben, wenn diejenigen, die es genießen, nicht bloß sterblich, sondern armselig sind? Daher die Formulierung *miseris mortalibus*. Warum sollte man nicht die armselig nennen, die über solche [armseligen] Güter verfügen, ein derartiges Leben führen und dem Tod anheimgegeben sind? Schließlich heißt es *prima fugit*. *Prima*: Was erst am Anfang steht,

hat man noch nicht erfahren, nicht überstanden, nicht in Besitz gehabt, so daß stets alles, was noch kommt, selbst wenn es gut ist, vergleichsweise hart zu sein scheint. *Fugit*: Von Flucht, nicht von Entlassung ist hier die Rede oder von einer Aufforderung wegzugehen. Wie ungewiß, wie unsicher ist doch das Menschenleben (*uita? felicitas? dies?*), wie wenig ist es unserer Verfügungsgewalt und unserem Ermessen unterworfen!<sup>36</sup>

An diesem Punkt seiner Darlegungen, namentlich nach der Erwähnung der *capita* gibt A. das fast schon erwartete Stichwort: »Wenn man diese Dinge (*ista*) nun *per omnes locos dialecticos* weiter verfolgt, dann wird man jedenfalls über einen gewaltigen Stoffvorrat verfügen, und zwar sowohl für den Vortrag als auch *ad inueniendum*« – das Ganze gekoppelt mit einem Hinweis auf jene drei Bücher *quos de inuentione dialectica scripsi* (199, 17-21). Wer diese Dinge (*id?*) von vornherein richtig und mit Sorgfalt betrieben hat, der wird – zumal bei Anwendung der dialektischen Methode – in hohem Maße sowie jederzeit fähig sein, über beinahe jedes Thema, sofern es zum erlernten Wissensgebiet gehört, sich auszulassen, und so jene *eruditio*, jene *promptitudo dicendi* erreichen, die den Vertretern der (ersten) Sophistik in Griechenland (Protagoras, Prodikos usw.) zueigen war (21-31). Was demgegenüber den zweiten Punkt betrifft (Vergil-Beispiel?), so ist dieser geeignet, die Urteilsfähigkeit bei dem, was man sich lernend aneignet, zu erhöhen, neue Beweisführungen, neue *sententiae*<sup>37</sup> zu finden oder doch zumindest die alten in neuem Gewand erscheinen zu lassen (31-33).<sup>38</sup> Wenn schließlich noch das Stilistische hinzukommt, kann man sich ohne weiteres der Redekunst zuwenden und die Schwelle hin zu einem guten Redner überschreiten (33/34).

Der SCHLUSSTEIL (199,34-201,4) reflektiert im Hinblick auf den Anlaß des Schreibens zunächst dessen (quantitativen) Ergebnis: ein langer Brief zwar, jedoch angesichts der Sache, um die es geht, ein eher kurzer Brief. Dazu der (nicht ganz ernst gemeinte) Verweis auf Demetrius 'Phalereus' (oben Anm. 5) und dessen Äußerung (*elocut.* 228), ein überlanger Brief sei eher eine Abhandlung mit einer Grußformel am Anfang. Wie auch immer, in Freundschaftsangelegenheiten will A. sich jedenfalls nicht von literarischen Gattungsgesetzen abhängig machen (199,34-200,7). – Es folgen Mitteilungen persönlicher Art (u.a. berichtet A. auch über seine Absicht, Hebräisch zu lernen).

Auf den ersten Blick scheint nach den Feststellungen des vorangegangenen Kapitels für eine Interpretation nicht mehr allzu viel in Frage zu stehen: A. empfiehlt seinem Adressaten Barbireau, so wie er ihn einschätzt, das Studium der Philosophie. Da es sich hierbei um ein sehr umfängliches Wissensgebiet handelt, gibt A. einige spezielle, im übrigen jedoch allgemein gehaltene Lektürehinweise auf Autoren mit Sachkenntnis und zugleich einem Ausdrucksvermögen, das zur Nachahmung anempfohlen wird, letzteres in Verbindung mit einigen Anmerkungen zur Spracherlernung bzw. zur Steigerung der Sprachbeherrschung. Erfolgreich ist ein solches Studium, wenn man dessen Inhalte optimal verstanden und sich eingeprägt hat und dazu noch in der Lage ist, das Rezipierte im Sinn sei es der Anwendung oder der Innovation kreativ umzusetzen. In methodischer Hinsicht rät A. einer spezifisch dialektischen Verfahrensweise zu. Am Ende steht 'der gute Redner'.

Bei näherem Hinsehen rückt allerdings zunehmend Fragliches in den Blick. Das deutet sich schon am Schluß des letzten Absatzes an: Sollte es etwa A.s Absicht gewesen sein, den offenbar tüchtigen *Musiker* Barbireau (200,22-28) zu einem tüchtigen *Redner* 'umzuschulen'? Was ist sodann, falls sie das Ziel sein sollte, *eloquentia* (199,33/34) in seinem Sinn? Geht es A. um die Handhabung seiner *loci dialectici* (199,18), um den Erwerb jener *ingens copia*, die *ad dicendum et ad inueniendum* dienlich ist (199, 18/19), oder darum, sich in der Gegenwart oder bei der Nachwelt einen Namen zu machen (198,1ff.)? Ist letztes Ziel aller Bemühungen die Beschäftigung mit den *sacrae literae* (194,28-30)? Was eigentlich empfiehlt A., wenn er das Studium der Philosophie empfiehlt? Was versteht er überhaupt unter Studium? Wo in aller Welt hätte man ein solches Studium aufnehmen und in A.s Sinn durchführen können? Ist, was in *laud.phil.* zum Thema gesagt wird, deckungsgleich mit dem, was im Brief über Philosophie zu lesen ist?

Die hier aufgeworfenen Fragen – manche sind noch gar nicht gestellt – haben nicht alle das gleiche Gewicht, d.h. mit etwas Glück wird die Beantwortung der einen Frage dazu führen, daß zwei andere sich von selbst erledigen. Eine solche Antwort, die im einzelnen noch begründet und belegt werden muß, sei hier im Vorgriff auf das folgende gewagt: *Studium* ist für A. eine lebenslange persönliche und private (d.h. von Institutionen weitgehend unabhängige) Bemühung. *Philosophie* ist der Inbegriff aller humanen (d.h. den Men-

schen betreffenden) Bildungsinhalte. *Eloquentia* ist der lebendige Ausdruck einer in der Weise unlimitierten, persönlichen und privaten Bemühung um universale (d.h. durch das Studium einzelner *Fächer* bzw. *artes* nicht erreichbare) humane Bildung, kurz: das Ideal *humanistischer* Bildung.

Begonnen sei mit dem Gegenstand, den A. seinem Adressaten zum »Studium« empfiehlt: Philosophie. Hier dürfte es hilfreich sein, sich – angesichts gewisser Diskrepanzen – Klarheit darüber zu verschaffen, was A. in seiner Rede *laud.phil.* unter Philosophie versteht und in welcher Weise er sich im Brief hierüber äußert. Zunächst A.s Begriff von Philosophie, wie er in der Rede zum Ausdruck kommt (und zwar in quasi-schematischer Darstellung):

Philosophie gliedert sich in Logik (A), Ethik (B) und Physik (C).<sup>39</sup> Die Logik hat drei Teilbereiche: Grammatik (A.1), Dialektik (A.2), Rhetorik (A.3). Die Ethik findet keine weitere Spezifizierung. Hinsichtlich der Physik werden – je nach der 'Stofflichkeit' ihrer Gegenstände – drei Formen unterschieden: eine 'grobstoffliche', materielle Physik (C.1), nämlich die 'eigentliche' Physik bzw. Naturwissenschaft, sodann eine materiell/immateriell gemischte Physik (C.2) mit dem Oberbegriff Mathematik und schließlich eine immaterielle (Meta-) Physik (C.3), die Domäne der Theologie. Die eigentliche Physik befaßt sich mit den Realien (C.1.1) wie etwa Medizin; die mathematische Physik umfaßt die Teilgebiete Geometrie (C.2.1), Arithmetik (C.2.2), Astronomie (C.2.3) und Musik (C.2.4); die Metaphysik handelt vom Walten und der Macht Gottes (C.3.1).<sup>40</sup>

Dagegen nun die Einteilung der Philosophie, wie sie in *De formando studio* erscheint:

Philosophie ist ausgerichtet auf Erkenntnis (A) sowie Eloquenz (B).<sup>41</sup> Erkenntnisgegenstände sind Ethik (A.1) und Physik (A.2). Diese Physik wird noch einmal unterteilt in die Bereiche *natura rerum* (A.2.1) einerseits – sie entspricht vermutlich der »mathematischen Physik« – und gleichsam *res naturae*, d.h. Realien (A.2.2) andererseits. Die Eloquenz wird – als das methodisch anzustrebende Ziel des Studierens – nicht weiter spezifiziert.

Die Diskrepanzen zwischen Rede und Brief scheinen auf den ersten Blick beträchtlich zu sein. Doch dann wird bald klar, daß ein gewisser Teil der Abweichungen mit der jeweils anders gearteten Zielsetzung zu erklären ist. Die Rede *laud.phil.* hat die Philosophie selber zum Thema und reagiert in erster Linie auf die Frage: Was ist Philosophie? Der Brief – mit seiner spezifisch pädagogischen Intention – gibt Antwort auf die Frage: Was leistet Philosophie? Im

ersten Fall sind Vollständigkeit und Systematik in stärkerem Maße gefragt als im zweiten, wo es im wesentlichen auf das für die Pädagogik Relevante ankommt. Wenn im Brief die Physik in vereinfachter Form erscheint, die immaterielle (Meta-)Physik nicht vorkommt (der Hinweis auf die *sacrae literae* könnte immerhin als eine diesbezügliche bloße Andeutung aufgefaßt werden), dann mag das mit der Kommunikationsform Brief zusammenhängen: Die gebotene Kürze verträgt sich nicht mit der ausführlichen Erörterung von Sachverhalten, die für den Adressaten nicht oder von nur untergeordneter Bedeutung sind (hier offenbar Theologie). Jedoch fehlen auch Dinge, die in *laud.phil.* gleichsam zu den Stützen des Systems gehören: Von der Logik ist im Brief nicht die Rede, *expressis verbis* ebenfalls nicht von deren Teilgebieten Grammatik, Dialektik, Rhetorik.

Implizit haben diese Teilgebiete jedoch ihre Wichtigkeit: A. geht es im Brief sehr wohl um sprachliche Korrektheit – sie ist Gegenstand der Grammatik;<sup>42</sup> funktional wichtig sind ihm die *loci dialectici* (s.o.) – Stichwort also Dialektik;<sup>43</sup> Stil – zur Rhetorik gehörig<sup>44</sup> – ist zwar *posterior cura* (196,20), aber im Rahmen der Eloquenz mindestens ebenso wichtig wie die sprachliche Korrektheit.<sup>45</sup> Bedenkt man zudem, daß A. (jedenfalls in *inv.dial.*) »gewissermaßen die Dialektik in die Rhetorik« integriert,<sup>46</sup> dann gibt es offenbar keine (wie ehemals) klaren Fugen mehr zwischen den drei Sparten Grammatik, Dialektik und Rhetorik. Sie sind, so darf man wohl schließen, nicht mehr gesonderte Glieder eines Systems (Logik), sondern – mit Zielrichtung Eloquenz – ein praxisbezogenes Instrumentarium der Pädagogik.<sup>47</sup>

Die Einteilung der Philosophie ist in *laud.phil.* nicht nur systematischer, sondern auch stärker der teils antiken (z.B. Quintilian), teils mittelalterlichen Tradition verpflichtet.<sup>48</sup> Letzteres ist unschwer aus der Tatsache ablesbar, daß in der Rede der überkommene Kanon der *artes liberales* in ungeschmälerter Form noch fest verankert ist:<sup>49</sup> Trivium (A.1-3) unter Logik, Quadrivium (C.2.1-4) unter Physik. Im Brief muß man dagegen schon zum Mittel der Interpretation oder gar der Vermutung greifen, um die einzelnen *artes* – teils unter der Rubrik Eloquenz, teils (möglicherweise) unter dem Begriff *natura rerum* – überhaupt wiederfinden zu können. Ein Vergleich der (offiziellen) Rede mit dem (privaten) Brief macht wohl deutlich, daß sich mit A.s Hinwendung zur Pädagogik auch sein Begriff von Philosophie gewandelt hat.

Von den drei philosophischen Gegenstandsbereichen der Rede *laud.phil.* sind im Brief also nur zwei (in teils vereinfachter Form) übrig geblieben: Ethik und Physik. Der letztgenannten Rubrik

subsumiert sind – sowohl im Brief (A.2.2) als auch in der Rede (C.1.1) – die 'Realien'.<sup>50</sup> Diese müssen genauer betrachtet werden, allein schon deshalb, weil A. – eine gewisse Inkonsistenz bewußt in Kauf nehmend – auf ihnen in besonderer Weise insistiert: Er wisse, sagt er (195,30-33), durchaus, daß sie eigentlich nicht zur Naturforschung gehörten, aber *trotzdem* sei er nicht sonderlich bekümmert, sie hier einzuordnen, deshalb weil sie *cognatae* seien und *ab eisdem fere fontibus* (bezogen auf *natura rerum*) sich herleiten.<sup>51</sup>

Was meint er mit Realien? Leichter zu beantworten ist allerdings die umgekehrte Frage, was *nicht* mit ihnen gemeint ist. Es fällt auf, daß, was A. an Beispielen anführt, zum größeren Teil – zumindest was die Bezeichnungen betrifft – sich abbilden läßt auf dem Hintergrund eines anderen mittelalterlichen Kanons, nämlich dem der (meist ebenfalls sieben) *artes mechanicae*, der sogenannten Eigenkünste. Diese waren für Broterwerb und Berufsleben von Bedeutung, d.h. für einen Bereich, dem A. nur äußerst mäßige Beachtung schenkte. Und so wird er wohl kaum gemeint haben, daß derartige *artes* einem Studium der Philosophie zugute kommen könnten. Aber auch das Umgekehrte gilt: Er wird ebensowenig der Ansicht gewesen sein, daß ein Studium der Philosophie die Ausbildung in einer dieser *artes* würde ersetzen können, d.h. durch ein solches Studium wird niemand Landwirt, Arzt, Architekt oder im Hinblick auf Barbireau ein besserer Musiker, als dieser es wohl ohnehin schon war.

Im herkömmlichen (konkreten) Sinn sind die Realien mit Philosophie also nicht kompatibel. Wenn A. trotzdem insistiert, stellt sich die Frage, in welcher *Form* sie dem Gegenstandsbereich, der ihm als philosophisch gilt, zugerechnet werden können.

A. spricht, was die Gegenstände seiner Naturphilosophie im allgemeinen betrifft, von *res*. Im Brief begegnet einmal die Junktur *res ipsae* (195,24). Durch die Setzung von *ipsae* wird offenbar eine bestimmte Gegensatzbeziehung eröffnet. Gegensatz wozu? A.s diesbezügliche Auskunft ist wohl eindeutig (195,22-24): Er möchte, daß Barbireau nicht nur – *quod nunc uulgo in scholis fieri uidemus* (195,23) – die Anfangsgründe, *prima initia harum artium* kennenlerne (*percipere*), sondern auch mit *res ipsae* sich vertraut mache (*attingere*). Das Wort *ipsae* ist also gegen die schulischen *initia* gesetzt.<sup>52</sup> Das heißt: Hier konkurrieren nicht die Gegenstände einer höheren ('idealen') Kategorie mit denjenigen einer niederen ('realen') Kategorie,<sup>53</sup> vielmehr sind *dieselben* Gegenstände gemeint – nur auf jeweils *unterschiedlichem* Niveau. Es steht also oberflächlicher Umgang mit den *res* gegen



intensive Beschäftigung, Propädeutik gegen Studium und damit letztlich Lektüre gegen Lektüre.

Die *res* – ob nun im allgemeinen oder im engeren Sinn der Realien – meinen also nicht eigentlich die Dinge in ihrer konkreten Existenz, sondern nur insoweit sie in Büchern ihren Niederschlag gefunden haben.<sup>54</sup> Man ging ja, um die 'Welt' zu erforschen, nicht in die Natur, sondern in die Bibliothek. Und A. war nach allem, was man von ihm weiß, in dieser Beziehung keine Ausnahme. Erkenntnis ist nicht das Ergebnis aktiver Realitätserkundung oder des praktischen Umgangs mit ihr, sondern die Summe rezipierter, aus Büchern geschöpfter Kenntnisse.<sup>55</sup> Die von A. verwendeten Verben *percipere* und *attingere* sind ja beide gleichermaßen *rezeptiv* zu verstehen. Und was die Lektüre als solche betrifft, so kommt es einzig und allein darauf an, *welche* Bücher man für lesenswert, d.h. für (er-)kenntnisfördernd (auch: stilbildend) hält. Hier läßt A. keinen Zweifel aufkommen: Seine Lektüre-Empfehlungen sind ausschließlich auf tadellose (*emendati*) Schriftsteller der Antike bezogen, wohingegen von den Lehrmaterialien des Mittelalters – was wohl kaum überraschend sein dürfte – nirgends die Rede ist.

Wenn nun *res* bzw. Realien nicht Gegenstände der Erforschung nach Art der exakten Wissenschaften oder der praktischen Erfahrung sind, sondern internphilosophische Gegenstände der *Betrachtung*, dann ist der Umfang des Gegenstandsbereichs analog zu dem des Lektürekansons, der durch A.s Einbeziehung der Realien nur noch umfänglicher geworden ist. Und wenn die einzelnen *Gegenstände*, die A. für philosophisch relevant hält, präsent sind in Form einschlägiger Schriften (bzw. Autoren) und deren Aneignung durch *Lektüre* erfolgt,<sup>56</sup> dann heißt das: *res rustica* meint nicht konkrete Landwirtschaft, sondern was man (z.B.) bei Vergil oder Columella darüber *lesen* kann; in diesem Sinn *architectura*: Vitruv, *medicina*: Hippokrates/Galen, ferner (mit Nennung des Autornamens durch A.) Tierkunde: Aristoteles, Pflanzenkunde: Theophrast usw. Und was die Philosophie im engeren Sinn betrifft, so ist wiederum *Lektüre* angezeigt, also Ethik: Aristoteles, Cicero, Seneca, ferner 'andere lateinische oder ins Lateinische übersetzte Schriftsteller' (194,24/25), sodann Historiker, Dichter, Redner, schließlich die *sacrae literae*. Der Kanon des Lesenswerten reicht damit im Prinzip von Homer bis Eustathios, von der *Odusia* des Livius Andronicus bis hin etwa zur *Mulomedicina* (Maultier-, d.h. Veterinärmedizin) des Vegetius. Ein solcher Kanon ist – wie A.s Begriff von Philosophie – universal. A. hatte es ja gleich am Anfang gesagt (194,18/19): In Philosophie sich

auszukennen heißt, über *alles* (*de omnibus rebus*) ein zutreffendes Urteil zu haben.

So gesehen gibt es keinen Gegenstand, der nicht zur Philosophie gehörte, und kein Werk der antiken Literatur, das nicht als Lektüre in Frage käme.<sup>57</sup> Philosophie verliert somit den Charakter eines distinkten Wissensgebietes neben anderen. Bedenkt man zudem noch, daß A. die *ratio uitae recte riteque degendae* (194,21/22), also die menschliche Moral so sehr im Auge hat, daß er auch noch die ganze Physik in ihren Dienst zu stellen geneigt ist, dann darf man wohl sagen: Philosophie ist für ihn der Inbegriff aller humanen, den Menschen betreffenden Bildungsinhalte.<sup>58</sup>

Die Frage nach Ort und Dauer eines Studiums der Philosophie mit einem derart weitgefaßten Begriff von Philosophie ist nach dem Gesagten wohl nur noch rhetorisch. A.s eigene Biographie gibt in dieser Hinsicht einigen Aufschluß.<sup>59</sup> Nach dem 'Grundstudium' mit Magister-Abschluß verlegt er sich auf Rechtswissenschaft (Löwen und Pavia), bricht dieses (Brot-)Studium ab zugunsten humanistischer Studien (Ferrara), schlägt einen Ruf (Lehrstuhl für Poetik) nach Löwen aus, schreibt weiter an seinem Hauptwerk *indial.*, ist für recht kurze Zeit Sekretär der Stadt Groningen, anschließend nicht geneigt, Prinzenzieher und Hofsekretär zu werden (1481) oder die Stadtschule in Antwerpen aufzubauen (1482), geht stattdessen (auf Einladung v. Dalbergs) nach Heidelberg, wo sich ihm die langersehnte Möglichkeit bietet, Hebräisch zu lernen (200,10-18).<sup>60</sup> Das war ein gutes Jahr vor seinem Tod.

A.s Biographie beweist also: Ein Studium der Philosophie in seinem Sinn endet erst mit dem Tod des Studierenden.<sup>61</sup> Die Ausübung eines Berufes zur Sicherung der Existenzgrundlagen behindert lediglich das Studium, selbst wenn (ggf. lohnende) Aufgaben etwa im Sinn der Bildungsorganisation (Stadtschule Antwerpen) mit entsprechendem Einkommen sich bieten. Bei – *qua* Philosophie – relativ geringem materiellen Bedarf<sup>62</sup> ist A.s immer wieder sich andeutender Drang zur Freiheit bzw. Unabhängigkeit<sup>63</sup> abhängig von mäzenatischer Unterstützung. Den Ort betreffend, an dem man ein von A. empfohlenes Studium der Philosophie hätte beginnen und durchführen können, sei angemerkt, daß offenbar nicht einmal Barbireau in *diesem* Sinn bei A. angefragt hat: Sein Wunsch war vielmehr, im Zusammensein mit A. und unter dessen Anleitung (doch wohl an welchem Ort auch immer) seine Studien einzurichten und zu gestalten (193,6-8). Im Hintergrund stehen vermutlich Vorstellungen vom *contubernium*, jener Lebens-, Lehr- und Lerngemeinschaft,<sup>64</sup> die A. in

Italien kennengelernt und von der er Barbireau berichtet haben mag. Allerdings war A. – sicher allein schon wegen der von ihm befürchteten Einschränkung seiner Unabhängigkeit – kein zweiter Guarino.

Das Studium einer derartigen Universal-Philosophie ist für A. also eine lebenslange Bemühung; diese ist – als persönliches und privates Bestreben nach umfassender Bildung – weitgehend unabhängig von herkömmlichen Bildungsinstitutionen,<sup>65</sup> wenngleich A.s Bedarf an Büchern und somit Bibliotheken (dazu sicher auch der Wunsch nach Austausch mit Gleichgesinnten) ihn zumeist an Universitätsorte geführt hat.

Als eines der Ziele aller Bemühungen um Philosophie erscheint immer wieder die Eloquenz.<sup>66</sup> Was hat es mit dieser Beredsamkeit auf sich? Hier ist es hilfreich, sich zu vergegenwärtigen, daß nicht einmal in der Antike, in der die öffentliche Rede eine so herausragende Bedeutung hatte, mit *eloquentia* lediglich die formale Beherrschung der rhetorischen Mittel gemeint war. Bei Quintilian, eben dem Autor mit Vorbildcharakter für A., ist fast in jeder Zeile deutlich, daß – abgesehen vom souveränen Umgang mit der Technik – sowohl eine gediegene Allgemeinbildung als auch ein hoher moralischer Standard den guten Redner ausmachen.<sup>67</sup> Einer der Lieblingsausdrücke Quintilians für sein Ideal ist der vom alten Cato geprägte Begriff des *vir bonus dicendi peritus* (z.B. *inst.or.* 12,1,1). Ciceros Ideal ist der *orator sapiens* (*De orat.* 1,83) bzw. *doctus orator* (ebd. 3,143), und es ist ihm im Prinzip gleich, ob man sich eher einen philosophisch gebildeten Redner oder einen rednerisch begabten Philosophen wünschen solle (ebd. 3,142). In der 'beredten Antike' war das ganze Erziehungs- und Bildungssystem in die Rhetorik integriert. Auch wer nicht Redner werden, sondern 'nur' sich bilden wollte, war auf diesen einen Studiengang, den der *institutio oratoria*, angewiesen.<sup>68</sup> Eloquenz war also ggf. auch die Eloquenz des Nicht-Redners, d.h. seine Bildung.<sup>69</sup>

In der Zeit A.s spielte die öffentliche Rede keine Rolle, es sei denn man wollte akademische Prunkreden (Ferrara) oder Reden auf Reichstagen in Regensburg, auf Fürstentagen, bei Gesandtschaften usw. öffentlich nennen. Allein schon durch das fremdsprachliche Medium Latein war der größere Teil der weniger gebildeten Öffentlichkeit ausgeschlossen.<sup>70</sup> Eloquenz ist somit eine Erscheinung, die im kleineren Kreis der Gebildeten zum Tragen kommt, ob nun im Rahmen akademischer Feierstunden, ob in Diskussionen, in Gesprächen mit Gleichgesinnten oder auch in schriftlicher, z.B. brieflicher Form wie in *De formando studio*. *Eloquentia* ist der lebendige Ausdruck von Bildung, nämlich A.s Ideal *humanistischer Bildung*.

So gesehen wird, um auf eine weiter oben angesprochene Frage zurückzukommen, durch ein Studium der Philosophie in A.s Sinn niemand Arzt, Architekt oder Musiker, wohl aber – jeder auf seinem speziellen Gebiet – ein 'besserer', nämlich *gebildeterer* Arzt, Architekt oder Musiker, also ein 'Fachmann', der seine *ars* (über die von A. geringgeschätzten materiellen Aspekte hinaus) in übergeordnetem ('sinngebendem') Zusammenhang zu sehen vermag.<sup>71</sup>

Von hier aus wird ein eher unscheinbarer Satz in A.s Brief erst recht verständlich, der besagt (199,21-24), daß man – nach entsprechendem Studium (der Philosophie in A.s Sinn) – ein Höchstmaß an *disserendi facultas* sich aneignen könne, nämlich *modo ea res [...] ad eas pertineat quas didicit artes*, d.h. vorausgesetzt, daß diese *facultas* auf die erlernten *artes* sich bezieht. Darin liegt in gewisser Weise eine Einschränkung – und zwar im Hinblick auf Barbireau, der ja, wie es scheint, einen bestimmten Beruf (*ars*) praktisch ausübt, wenn auch noch ohne 'philosophische Vertiefung'. A.s persönliches Ideal sah, wie gesagt, in der Tat anders aus.<sup>72</sup> Seiner Vorstellung entsprach offenbar eher die lebenslange, durch nichts gestörte Beschäftigung mit dem, was er Philosophie nennt – mit entsprechend universaler *disserendi facultas* im Gefolge.

### III.

»Sie, die Lehrmeisterin Philosophie, bietet die Gewähr, daß man sich nicht schämen muß, wenn man sagt: Ich lebe.« Dies der Höhepunkt (wenn auch nicht der letzte Satz) der Rede zum Lob der Philosophie (156,10/11). Leben in diesem Sinn heißt (so im Brief): permanente Bemühung (*studium*) um möglichst umfassende Bildung (*philosophia*) mit dem Ziel der Erkenntnis einerseits sowie der Eloquenz andererseits. Erkenntnis als Frucht jener permanenten Bemühung um Bildung ist gleichsam ein rückbezügliches Phänomen: Sie steht als ganze, also unter Einschluß auch der *cognitio* bzw. *disputatio de natura rerum* (195,2/4) letztlich im Dienst der *eigenen* sittlichen Vervollkommnung. Der andere Gewinn, den es anzustreben gilt, eben die Eloquenz, ist demgegenüber eine Erscheinung mit Außenbezug: Es geht darum, daß man nicht stumm wie ein Buch den Ertrag lebenslanger Bemühungen für sich behält (198,8-12), sondern *andere* am Gewinn teilhaben läßt, sei es daß man das Erworbene weiter vermittelt (*ad praesentes proferre*) oder weiter entwickelt (*excudere, ad posteros mandare*).



A.s Rede *laud.phil.* ist somit ein Dokument der Eloquenz im engeren Sinn des Wortes, nämlich mündlich als wirkliche Rede *ad praesentes* vorgetragen. Aber bereits die Formulierung *ad posteros mandare* zeigt, daß Eloquenz auch im weiteren Sinn zu verstehen ist. So beweist A.s Brief an Barbireau eine Eloquenz, die in *schriftlicher* Form einem (nicht unmittelbar anwesenden) Gegenüber gilt. Und sein eigentliches Lebenswerk, die *inv.dial.*, ist ein eloquentes Muster der Schriftlichkeit und erst bei den Studierenden der nachfolgenden Generationen zu voller Wirkung gekommen.<sup>73</sup>

Alles, was man im Rahmen jener lebenslangen Bemühung um Bildung (*philosophia*) rezipiert hat (*studium*), kreativ – sei es im Sinn der Anwendung oder der Innovation – umzusetzen (*eloquentia*), begründet Tradition – und beruht auf Tradition. A. ist auch nach eigenem Empfinden ein Mann der Tradition. Diese sei in fast unzulässiger Verkürzung stichwortartig skizziert: Im Hinblick auf die von den Griechen überkommene rhetorische Techne ist Cicero bestrebt, einer nur formalen Eloquenz Substanz zu verleihen, indem er vom Redner u.a. auch philosophische Bildung erwartet. Quintilian sucht über Cicero hinaus der Eloquenz ein moralisches Fundament zu geben (*inst.or.*, Proöm zu Buch 12). Mit der Christianisierung der antiken Bildungsgüter erfahren Moral und Eloquenz eine Neuorientierung im Sinn religiöser Vertiefung (Augustinus). Das Mittelalter gewinnt durch Systematisierung der Bildungsgegenstände Formbestimmtheit und verliert im Laufe der Zeit immer mehr den Bezug zur Lebenswirklichkeit (Eloquenz gerät zum 'Disput'). Unter weitgehendem Verzicht auf jene Formbestimmtheit, die im wesentlichen nur den Intellekt herausfordert, kommt der Humanismus durch Rückbesinnung auf die (pagane wie christliche) Antike zu einem pädagogisch ausgerichteten Begriff von Bildung, der – in stärkerem Maße inhaltsbezogen und wertorientiert – den Menschen als ganzen im Blick hat.

Diese Errungenschaften einer damals fast schon zweitausendjährigen Tradition (angefangen mit der ersten griechischen Sophistik) finden sich insgesamt bei A. wieder, nämlich (die Griechen hier beiseitegelassen) Ciceros Begriff von Bildung, Quintilians Moral, die *doctrina Christiana* des Augustinus, sogar die *artes* des Mittelalters (in *laud.phil.*) und schließlich auch die vom Humanismus vertretene 'ganzheitliche' Auffassung von Bildung. Insofern gibt es in A.s Rede wie in seinem Brief an Barbireau nichts generell Neues.<sup>74</sup> Auch seine im Brief ablesbare Hinwendung zur Pädagogik (mit entsprechender Pragmatisierung des Philosophiebegriffs) hält sich im Rahmen all-

gemeiner humanistischer Tendenzen. Letztlich bleibt sogar sein Hauptwerk in wesentlichen Punkten der Tradition verpflichtet, – jedenfalls ist es weniger 'originell' als etwa Vallas *Dialecticae disputationes* –, jedoch: A. modifiziert, setzt andere Schwerpunkte und findet angesichts der ihm mit anderen Humanisten gemeinsamen Zielsetzung, nämlich die überkommene Dialektik zu einem in der Praxis verwendbaren Instrument zu machen, *seinen Weg*.<sup>75</sup>

Erwägungen zur Frage nach A.s Eigenständigkeit gegenüber der Tradition – bei Valla sicher berechtigt – führen also nicht sehr weit. Sinnreicher, da zur Einschätzung des Humanisten A. eher dienlich, ist hingegen die Frage nach seiner Eigenständigkeit im Umgang mit der Tradition.

Unter Berücksichtigung der äußeren Bedingungen sei hierzu (in komprimierter Form) festgestellt: Im Ursprungsland des Humanismus und damit zugleich auf dem Boden der (römischen) Antike unter (bildungsmäßig) denkbar günstigen Voraussetzungen, in einer Atmosphäre des Aufbruchs (die in A.s Rede zum Lob der Philosophie sich deutlich widerspiegelt), im Kreis Gleichgesinnter<sup>76</sup> sowie im Rahmen einer lebendigen Kultur<sup>77</sup> an der Verwirklichung humanistischer Ideen unmittelbar beteiligt zu sein, kennzeichnet eine Situation, in der es zwischen Studium, Kultur und Leben keine klaren Grenzlinien mehr gibt, in der auch die historische Distanz zur literarischen Tradition verringert erscheint. Wenn Studieren heißt, sich durch Lektüre die Errungenschaften der Vergangenheit zu vergegenwärtigen, dann ist diese Vergegenwärtigung geradezu wörtlich zu nehmen – im Sinn etwa von A.s Zielvorstellung, dem *in promptu habere*: Die Tradition jederzeit 'griffbereit' zu haben heißt doch wohl, mit und in ihr zu leben.

A.s Umgang mit der Tradition läßt sich am treffendsten kennzeichnen durch die Begriffe Souveränität und Spontaneität.

Zur Verdeutlichung dieser Feststellung sollen (a) die in *De formando studio* vorkommenden Autornamen (in der Reihenfolge ihrer Erwähnung) genannt sowie der Zweck ihrer Anführung kurz erläutert werden. Cicero (194,11): Beleg für den Ausdruck *uendibilior*; Aristoteles, Cicero, Seneca (194,24): Lektürehinweise zum Thema Moralphilosophie; Theophrast und Aristoteles (195,27/28): Lektürehinweise zur Naturkunde; Quintilian (197,10): Bonmot über die Tugend des Grammatikers, bestimmte Dinge nicht zu wissen; Quintilian (197,26): unverbindlicher (*si quis experiri uolet*) Lektürehinweis auf dessen Ausführungen zur *memoria*; Sallust (197,35): Beleg für die Wortwahl *intenderis/valet*; Livius (198,28): Beleg zum Fundort der

von A. analysierten Lukretia-Geschichte; Vergil (199,5): Beleg für das Zitat aus den *Georgica*; Aristoteles und Platon (199,26): hier nur erwähnt als Autoren, über die man etwas bezüglich der (eloquenten) Sophisten Gorgias, Prodikos, Protagoras und Hippias (199,29/30) in Erfahrung bringen kann; Demetrios (199,35): Bonmot zur Überlänge von Briefen.

Zu berücksichtigen sind (b) die wenigen Allgemeinverweise der Art, daß über irgendeinen Punkt irgendein bedeutender Autor sich ausgelassen habe (195,5/6; 196,2/3), also: weder Beleg noch Lektürehinweis. Ferner (c) Stellen, an denen man einen Rückverweis erwartet hätte: Das betrifft die *aenigmata* (Rätsel, nämlich die der Scholastik), die zu ihrer Lösung noch keinen Ödipus gefunden hätten (194,4/5): Plautus (s.o.), aber auch den von A. interpretierten Satz *Est uirtus placitis abstinuisse bonis*: Ovid (s.o.). Schließlich sind (d) noch A.s Ausführungen zum Verhältnis von Fremd- und Muttersprache, zu dem bestimmte Junktoren (ggf. nur einzelne Begriffe) zu überdenken, von denen weiter oben festgestellt wurde, daß sie *möglicherweise* auf Cicero, Quintilian und/oder Augustinus zurückzuführen seien.

Die Auswertung beginnt mit dem letzten Punkt, zunächst also (d): Wie hätte jemand, der etwa über eigentliche und uneigentliche Wortbedeutung, Satzbau, Stil und dergl. (lateinisch) reden wollte, sich markant anders ausdrücken sollen als Cicero, Quintilian oder Augustinus? Dergleichen gehört zur Terminologie und ist somit nicht aussagekräftig für inhaltliche Abhängigkeit. Und was das Verhältnis von Fremd- und Muttersprache betrifft, so ist (oben Anm. 20 u. 23) schon darauf aufmerksam gemacht worden, daß Quintilians Empfehlung des Griechischen die stilistische Bereicherung des Lateinischen (Muttersprache) zum Ziel hat, während bei A. das Deutsche als Kontrollinstanz fungiert zum Zwecke der besseren Beherrschung des Lateinischen (Fremdsprache). Sollten A.s Erwägungen zur Muttersprache durch Quintilian angeregt sein, wäre zu konstatieren, daß A. sie an eine ganz andere Konstellation angepaßt hat. Zu (c): Bei den *aenigmata*, für die sich noch kein Ödipus gefunden habe, handelt es sich um eine literarische Anspielung, die in sich verständlich ist; für den Literaturkenner ergibt sich lediglich die zusätzliche Information, daß A. den scholastischen Disputierbetrieb als 'Komödie' betrachtet hat. Das Ovid-Zitat ist ein Satz mit sprichwörtlichem Allgemeinsinn, bei dessen metrischer Ausformung (Pentameter) es für einen seinerzeit literarisch Bewanderten wohl kaum viel zu erraten gab. Zu (b): Die namhaften Autoren, auf die A. hinweist, ohne ihre Namen zu nennen, sind möglicherweise der brieflich gebotenen

Kürze zum Opfer gefallen. Immerhin sind sie offenbar so namhaft nicht; sonst hätte A. sie gewiß zur Lektüre empfohlen. Oder sind vielleicht *zeitgenössische* Autoren gemeint, die ja generell nicht erwähnt werden? Eine dritte Erklärungsmöglichkeit (die die beiden zuvor genannten nicht ausschließt): Es könnte sich auch um Autoren handeln, gegen die A. sich bewußt absetzt wie z.B. in dem Satz (196,27/28) *Alius aliter fortasse, ego ita sentio*, oder aber darum, im Dienst der *Sache* ggf. unterschiedliche *Formen* der Darstellung bei anderen Autoren für nicht so erheblich zu halten (jedenfalls im Sinn der Studienempfehlungen an Barbireau). Nur so ist eine Äußerung zu verstehen, die im Hinblick auf die *memoria* besagt (197,17/18): 'Der eine hat das so, ein anderer anders tradiert, aber im wesentlichen läuft alles fast auf dasselbe hinaus.'

Bis zu diesem Punkt sei festgehalten: A. stellt die Sache in den Vordergrund, *betont* Eigenständigkeit, *beweist* sie auch an mehr als einer Stelle (durch Verallgemeinerung, Modifizierung, Anpassung an veränderte Gegebenheiten), setzt bei seinem Adressaten ein gewisses Maß an literarischer Vorbildung voraus, stützt sich auf die überkommene (grammatische usw.) Terminologie, deren Verwendung, wie gesagt, im Sinn inhaltlicher Abhängigkeit nichts präjudiziert.

Schließlich zu (a): Hier geht es, wenn antike Autoren namentlich erwähnt werden, zum einen um (an Barbireau gerichtete) Empfehlungen zur Lektüre, zum anderen um 'Belege' sei es für ein bestimmtes Wort, eine Ausdrucksweise, ein Bonmot oder für ein von A. besprochenes Zitat (ggf. auch für eine nur summarische Bezugnahme).<sup>78</sup>

Wie steht es demgegenüber mit den Belegen für die inhaltliche Seite von A.s Empfehlungen? Derartige Belege gibt es nicht, weil es in dieser Hinsicht auch keine Zitate gibt.<sup>79</sup> A. formuliert seinen eigenen Text; er ist offensichtlich nicht darauf angewiesen, seine Darstellung von einem Zitat zum nächsten zu führen oder gar eigene Ideen auf diese Weise überhaupt erst zu entwickeln. Selbstverständlich hat er alles gelesen, sowohl die von ihm genannten Autoren als auch die nicht ausdrücklich erwähnten – angeblich hat er sogar den ganzen Quintilian eigenhändig abgeschrieben<sup>80</sup> –, aber er hat sie so gelesen, daß ihm die Fülle des Gelesenen nicht gleichsam den Blick verstellt, sondern – da von vornherein orientiert an den Kriterien einer spezifisch humanistischen Pädagogik – eher geschärft hat. In diesem Sinn haben A.s lebenslange Studien (die sich gewiß nur zu einem sehr kleinen Teil und ziemlich pauschal in den Lektürehinweisen an

Barbireau widerspiegeln) dazu geführt, daß ihm bei der Formulierung seiner Ideen die literarische Tradition zur *freien Verfügung* steht.<sup>81</sup> A. nennt das *promptitudo dicendi*. Ein moderner Begriff drängt sich hier geradezu auf, nämlich der der *Souveränität* im Umgang mit jener Tradition.

*Spontaneität* ist demgegenüber eine Begleiterscheinung (bzw. die Kehrseite) der Souveränität im Sinn der *promptitudo dicendi*. Sie zeigt sich bei A. am deutlichsten in den 'Anspielungen' (z.B. Tugend des Grammatikers, Ödipus usw.), die von der Sache her nicht unbedingt geboten sind, dafür aber einen um so zwangloseren Umgang mit der literarischen Tradition deutlich werden lassen. Diese Anspielungen sind gerade so sparsam eingesetzt, daß erst gar nicht der Verdacht aufkommt, A. habe sie lediglich zur Demonstration seiner Belesenheit angeführt – so wie andere humanistische Autoren, die in dieser Hinsicht oft etwas 'gezwungen' wirken. Bei A. sind sie didaktisch motiviert: Sie stehen insoweit im Dienst seiner Darlegungen, als sie diese nicht nur annehmlicher zu gestalten, sondern zugleich auch zu dokumentieren vermögen, was ihm als Ideal vorschwebt.

Ob A. die *Institutio oratoria* des Quintilian nun eigenhändig kopiert hat oder nicht, fest steht (und ein Blick in die *inv.dial.* macht es vollends deutlich), daß dieser antike Autor ihn wohl am meisten beeindruckt hat. Es ist sicher nicht unangemessen, von einer Art 'Geistesverwandtschaft' zwischen beiden zu reden.<sup>82</sup> Sie stehen sich nahe durch Übereinstimmungen im Grundsätzlichen, im Ethos. Quintilian war zwanzig Jahre lang Professor für Rhetorik in Rom. Für die Einschätzung seiner *Institutio* ist dies nicht unwichtig: Sie ist, selbst wenn ihrem Autor rednerische Praxis durchaus nicht abging, im wesentlichen 'akademisch', ausgerichtet auf schulische Ideale, daher wertorientiert, konservativ, klassizistisch. Stilmuster ist Cicero, d.h. Quintilian bezieht sich auf eine Rhetorik, deren Blütezeit schon über 130 Jahre zurücklag.<sup>83</sup> Mit einem 'modernen' Autor wie Seneca, der am Zeitgeschmack orientiert ist, kommt er folglich nicht zurecht.<sup>84</sup> In diesem Sinn ist die *Institutio oratoria* ein nicht mehr ganz zeitgemäßes, dafür aber um so geschlosseneres Werk.<sup>85</sup> Das erklärt ein wenig die beachtliche Wirkungsgeschichte dieser Schrift in humanistischer und späterer Zeit (fast bis zum Ende des 19.Jh.s), für die Cicero und Seneca sozusagen in gleich weiter Ferne lagen. Jedenfalls verträgt sich Quintilians Klassizismus (mit all seinen Implikationen) nicht schlecht mit A.s Bildungsidealismus.

Wollte A. mit seinen Empfehlungen den Musiker Barbireau veranlassen, Redner zu werden? Diese Frage ist nunmehr wohl 'weg-

interpretiert', und zwar auf eine Weise, die von A. selbst nahegelegt worden ist: Im Zusammenhang mit dem Vergil-Zitat hatte er ja, wie gezeigt, die Empfehlung ausgegeben, die einzelnen Begriffe eines Textes sorgfältig aufeinander zu beziehen und *latrio quodam tractu* zu interpretieren. Genau das wurde in der vorliegenden Interpretation des Briefes *De formando studio* versucht, d.h. es wurde versucht, die Zentralbegriffe des Textes in ihrer wechselseitigen Bezogenheit sowie in einem umfassenderen Rahmen zu verstehen. In diesem Sinn ist *studium* als lebenslange Bemühung nicht irgendeine zeitlich und inhaltlich abgegrenzte Unternehmung; *philosophia* meint nicht die Philosophie der Philosophen, sondern umfassende (humanistische) Bildung als sittliches Potential; wenn es um *eloquentia* geht, dann darf diese nicht zu eng als die Beredtheit des Redners verstanden werden, vielmehr ist bei diesem 'Phänomen mit Außenwirkung' der schriftlich-literarisch angetretene Beweis höherer Bildung mit eingeschlossen; *promptitudo dicendi* beweist sich nicht allein bei den (seltenen) Gelegenheiten einer Stegreifrede, sondern bezeichnet die Souveränität des Gebildeten im Umgang mit den Bildungsgütern; und so ist denn auch der Redner, der am Ende (des Briefes) herauskommt, weniger ein Redner als vielmehr ein Mann von Bildung, humanistischer Bildung. Barbireau durfte also guten Gewissens Musiker bleiben und damit weiterhin einer *ars* zugetan sein, die A. überaus hochschätzte<sup>86</sup> und zudem in vielfältiger Weise seinerseits praktizierte.<sup>87</sup>

Aufs Ganze gesehen läßt sich sagen: Der Brief *De formando studio* mit seinen an Barbireau gerichteten Ratschlägen für Studienwahl und Studienerfolg ist in Anbetracht des Studienzieles Eloquenz selbst Ausdruck dessen, was er anzustreben empfiehlt. Er beweist – das Inhaltliche nunmehr beiseite gelassen – in formaler Hinsicht eine Eloquenz, die ihren Niederschlag gefunden hat: in sprachlicher (wenn auch nicht puristisch gehandhabter) Korrektheit, einer stilistisch angemessenen (z.B. die unterschiedlichen Stilebenen von Hauptteil und Rahmenpartien berücksichtigenden) Ausformung, einer klaren (auch in den Rückverweisungen sorgfältig beachteten) Disposition sowie einer ausgewogenen (z.B. den Hauptteil in einer zeilenmäßig fast exakt halbierenden) Komposition.

- 1 Alle herangezogenen Werke Agricolas werden zitiert nach der Alardus-Gesamtausgabe: I *De inventione dialectica*, II *Lucubrationes*. Köln 1539 (Nachdruck: Nieuwkoop 1967); Brief an Barbireau: II 192-201. Neuere Edition des Briefes von Joseph Hauser: Quintilian und Rudolf Agricola. Eine pädagogische Studie. Progr. Günzburg 1910, S. 48-59. Dt. Übersetzung von Georg Ihm: Der Humanist Rudolf Agricola, sein Leben und seine Schriften. Paderborn 1893 (Sammlung der bedeutendsten pädagogischen Schriften aus alter und neuer Zeit 15), S. 52-64, sowie (nebst Text) von Maria Humula: Beiträge zum humanistischen Bildungsprogramm des Peter Luder, Rudolf Agricola und Konrad Celtis. Diss. Wien 1946, S. 87-112 (mit allerdings sinnentstellenden Fehlern und Ungeheimheiten). Teiledition und (dt.) -übersetzung des Briefes (von Ursula Huber) bei Eugenio Garin: Geschichte und Dokumente der abendländischen Pädagogik II. Humanismus. Hamburg 1966, S. 232-239.
- 2 Siehe Elly Kooiman: The Letters of Rodolphus Agricola to Jacobus Barbirianus. In: Akkerman/Vanderjagt (1988), S. 136-146. Vgl. auch Kooiman: The Biography of Jacob Barbireau (1455-1491) Reviewed. In: Tijdschrift van de Vereniging voor Nederlandse Muziekgeschiedenis 38 (1988), S. 36/37.
- 3 Es geht nicht, wie weiter unten noch deutlicher werden dürfte, um einen Aufruf zur Reform der äußeren (universitären) Studien-Organisation, selbst wenn A.s Ausführungen in der Folgezeit faktisch dazu beigetragen haben.
- 4 Zur Datierung (26.5. bzw. 7.6.1484 je nach Quelle) siehe Allen (1906), S. 314 (Nr. 38).
- 5 Dieser ist (als Zutat späterer Herausgeber, denen es – bei Einzelpublikation – weniger um die Mitteilungsform *Brief* als um das in ihm enthaltene *Programm* ging) dem Text selbst entnommen (siehe II 193, Z. 25), teils im Plural (*formandis*), teils im Singular (*formando*). Singular: *De modo studendi*, so in der von Dietrich v. Plieningen veranlaßten Abschrift der Werke Agricolas; vgl. Pfeifer (1849), S. 116, ebenso Melanchthons *De ratione studii* (CR 20, Sp.696). – Angesichts der Länge des Schreibens an Barbireau schwankt Agricola seinerseits in (selbst-)ironischer Weise zwischen den Möglichkeiten *Brief* auf der einen und *Abhandlung* auf der anderen Seite: II 195, Z. 19/20 und II 199/200 (mit Hinweis auf die Schrift *De elocutione* eines Demetrios, den Agricola auf dem Wissensstand seiner Zeit fälschlicherweise mit Demetrios von Phaleron gleichsetzt).
- 6 Vgl. Mack (1991), S. 587.
- 7 Keßler (1979), S. 144.
- 8 II 174-228.
- 9 II 144-159. Neuere Textausgabe von Rupprich (1935/1964), S. 164-183. Dt. Übersetzung von Ihm, wie Anm. 1, S. 31-51, sowie von Trillitzsch (1981), S. 159-183.
- 10 II 199, Z. 19-21.
- 11 N.B. Aus Gründen der Ökonomie wird, was die *Lucubrationes* betrifft, ab

jetzt die römische Ziffer II sowie der Buchstabe Z. (für Zeile) weggelassen.

- 12 Vom Niedergang der Dialektik spricht A. im Proöm zum zweiten Buch *De inventione dialectica* (im folgenden = *inv.dial.*) I 178-182. Alardus verweist in seinem *Argumentum praecedentis epistolae* (201-204) in diesem Zusammenhang auf Augustinus und dessen Werk *De doctrina Christiana libri quattuor* (201 unten); im zweiten Buch (48, ed. Vogels) warnt Augustinus vor *libido rixandi et puerilis quaedam ostentatio decipiendi adversarium*. Bezüglich der 'Rätselhaftigkeit' scholastischer Disputationen läßt A. eine Stelle aus Plautus anklingen, der (*Poen.* 443/4; S. 82 ed. Maurach) sagt: *nam isti quidem hercle orationi Oedipo / opust coniectore, qui Spingi interpret fuit* (Hinweis auf Plautus schon bei Alardus, ebd., wo jedoch fälschlicherweise der plautinische *Stichus* genannt wird).
- 13 Alardus weist (*Argumentum*, ebd.) auf A.s ausführlichere Behandlung dieses Punktes in dessen Rede *In laudem philosophiae* (im folgenden = *laud.phil.*) hin = *laud.phil.* 145,9ff., bes. 147,3ff.
- 14 Als Autoren werden genannt Theophrast und Aristoteles; Werktitel klingen an: *Historia animalium*, *De generatione animalium* und *De partibus animalium* (Arist.) sowie *Historia plantarum* und / oder *De causis plantarum* (Theophr.). Die Aufzählung bei A. berührt sich leicht mit einer Stelle bei Augustinus (*doctr.christ.* 2,45).
- 15 In seiner Rede (*laud.phil.*) hatte A. noch eine andere (traditionellere) Einteilung der Philosophie (in der Form wohl orientiert an Quintilian, *inst.or.* 12,2,10ff.), nämlich (151,4-7) Logik/*philosophia rationalis* (Untergliederung: Grammatik, Dialektik, Rhetorik, 9-11), Ethik/*moralis* und Physik/*naturalis*. In beiden Werken A.s kommt der Moralphilosophie der Primat zu, spielt die Naturphilosophie eine in etwa vergleichbare Rolle, die Logik hingegen wird im Brief an Barbireau nicht erwähnt (jedoch ohne daß das Sprachliche außer Betracht bliebe). Hierzu Weiteres nachher in Kap. II.
- 16 Diese Auffassung geht letztlich wohl auf Livius (*praef.* 10: *exempli documenta*) zurück; vgl. auch Eckhard Keßler: Die Ausbildung der Theorie der Geschichtsschreibung im Humanismus und in der Renaissance unter dem Einfluß der wiederentdeckten Antike. In: Die Antike-Rezeption in den Wissenschaften während der Renaissance. Hg. von August Buck und Klaus Heitmann. Weinheim 1983 (Mitteilung 10 der Kommission für Humanismusforschung), S. 30-32.
- 17 Gemeint ist natürlich die *lateinische Sprache*. – Barbireau hat in traditioneller Weise Latein gelernt, bedarf also keiner Empfehlungen für die *initia*. Wenn ich gleichwohl auch die 'Spracherlernung' in dem gerade besprochenen Abschnitt thematisiert sein lasse, so deshalb, weil, was A. zur Vervollkommenung des Ausdrucksvermögens empfiehlt (s.u.), allemal sinnreich (und gewiß auch mitgemeint) ist, wenn es um die Anfangsgründe geht.
- 18 Es geht hier wirklich um (lateinische) *Sprache* (und deren 'Kultivierung'),

- nicht gleich um den ganzen überkommenen Bildungskosmos, wie Paul Joachimsen (*Loci communes*). Eine Untersuchung zur Geistesgeschichte des Humanismus und der Reformation (1926). In: *Gesammelte Aufsätze*. Beiträge zu Renaissance, Humanismus und Reformation; zur Historiographie und zum deutschen Staatsgedanken. Ausgewählt und eingeleitet von Notker Hammerstein. Aalen 1970, S. 387-442) offenbar angenommen hat (S. 395).
- 19 Analog natürlich auch bei 'Ersterwerb'; siehe vorletzte Anm.
  - 20 Was die Zweisprachigkeit angeht, könnte A. an Quintilian (*inst.or.* 10,5,2/3) und/oder an Cicero (*De orat.* 1,155), wenn auch nur in einem eher äußeren Sinn, gedacht haben; hier geht es um die Nützlichkeit von Übersetzungsübungen aus dem Griechischen ins Lateinische, d.h. Ziel der Bemühung ist die *eigene* (lateinische) Sprache.
  - 21 Z.B. Humula, wie Anm. 1, S. 229, 233 u. 244 (»Kernproblem«).
  - 22 Mit irgendeiner 'Praxis' hatte A. wohl ohnehin nicht viel im Sinn. Bei seinen bildungsmäßigen Intentionen hat er, wie es scheint, auf das institutionalisierte (Aus-)Bildungssystem nicht gerade seine größten Hoffnungen gesetzt. Darüber weiter unten.
  - 23 Damit kein Mißverständnis entsteht: A.s Empfehlung der Muttersprache hat als Ziel die Beherrschung des *Lateinischen*, sozusagen der 'Fremdsprache' (vgl. Anm. 20); mit Erwägungen, welcher Sprache (und ggf. warum der lateinischen oder der Muttersprache) 'Literatur' sich bedienen sollte, hat das nichts zu tun. Zu letzterem vgl. Stephan Füßel: »Barbarus sermo fugiat...« – Über das Verhältnis der Humanisten zur Volkssprache. In: *Pirckheimer-Jahrbuch* 1 (1985), S. 71-110. Italienische Bestrebungen (Leon Battista Alberti) zugunsten des Volgare (siehe u.a. Füßel, S. 107) sind somit ebenfalls nicht vergleichbar.
  - 24 Hier ist möglicherweise mit dem Text etwas nicht in Ordnung: So fehlt in den Zeilen von *quis decor* bis *protrahendi*, wie es scheint, ein (konjunktivisches) Prädikat. Im übrigen: 'Struktur' = Satzbau (*verborum*) oder Aufbau eines Textes (z.B. *orationis*)? Eine parallelisierbare Stelle aus *laud.phil.* (151,13/14) lautet: *singulis uerbis sua origo, uis, proprietas reddenda, tam uaria struendae orationis praecepta tenenda sint*. Das spräche für 'Aufbau der Rede' (*structura/struere*). Die Brief-Stelle hat gewisse Anklänge an Quintilian (*inst.or.* 12,2,10/11; vgl. auch 2,5,9 u.a.), einzelne Ausdrücke finden sich an verschiedenen Stellen von dessen Werk (z.B. *pondus sententiarum*: *inst.or.* 9,3,74;100). Die Wiedergabe oben unter Mitberücksichtigung des Quintilian-Textes.
  - 25 Dieses *Dies diem docet* findet sich verschiedentlich in (heutigen) Übungsbüchern des Lateinischen (ohne Beleg), in wissenschaftlichen Sprichwort-Sammlungen (z.B. Otto, Binder, Luggauer, Roos) ebenfalls ohne Herkunftsangabe, gelegentlich mit einer Rückverweisung auf Schonheim = Otto Wilhelm Schonheim von Hartenstein: *Proverbia illustrata et applicata in usum iuventutis illustris* [...], Leipzig 1728. S. 47/48 wird das Sprichwort mit 'Moralischen Anmerkungen' (Untertitel) versehen, wiederum ohne Beleg. Höchstwahrscheinlich ist A. der *primus inventor* (selber sagt er nur: *quod dicere soleo*). Dem Inhalt nach entspricht die Sentenz dem *Discipulus est prioris posterior dies* des Publilius Syrus, gebildet ist es nach dem Muster des bekannten *Manus manum lavat*.
  - 26 Bei Quintilian ist diese Aussage eher ironisch; ihm geht es um tatsächlich überflüssige, unwissenswerte Dinge.
  - 27 Vgl. Quintilian (*inst.or.* 11,2,1): *Memoriam quidam naturae modo* ['nur'] *esse munus existimaverunt, estque in ea non dubie plurimum, sed ipsa excolendo* ['arte'] *sicut alia omnia augetur*. Vgl. Augustinus, *doctr.christ.* 2,14.
  - 28 Vgl. Quintilian, *inst.or.* 11,2,3 sowie generell 10,7 pass.
  - 29 Der gegen Ende dieses Abschnitts gegebene Hinweis auf Sallust betrifft mehr die Ausdrucksweise; bei Sallust, *Cat.* 51,3,1 (Anfang der Caesar-Rede), heißt es: *ubi intenderis animum, valet*.
  - 30 Dieses Thema, so sagt A. (198,5/7), verlange eine ausführlichere Behandlung, die er sich für einen späteren Zeitpunkt vorgenommen habe. Ein weiterer nicht mehr zur Ausführung gekommener Brief an Barbireau? Ein anderes Werk? William H. Woodward (*Studies in Education during the Age of the Renaissance 1400-1600* [1906]. New York 1965) sagt unter Hinweis auf den relativ frühen Tod A.s (S. 99): »It (= der Brief) is a slight composition, hardly to be regarded as more than a sketch for a fuller treatment of so great a subject.« Die *inventio dialectica* kann hier jedenfalls nicht gemeint sein.
  - 31 Stichwort hier (*in usum*) *prompta* (14); etwas weiter unten (199,27) spricht A. im Hinblick auf die (griechischen) Sophisten von *promptitudo* (*dicendi*).
  - 32 Dieser Aufzählung fügt A. den folgenden Relativsatz an (198,22/23): *quorum usus fere communis ad omnia et tanquam publicus*. Das Stichwort *communis* scheint A.s *capita* in die Nähe der *loci (communes)* von *invidial*. zu rücken. Das ist merkwürdig, da die Beispielreihe zu *capita* nicht recht zu den wirklichen *loci* sich fügt. Andererseits verwendet Melancthon (CR 20, Sp. 695) *capita* im Sinn von *loci*, was diesem wiederum von Joachimsen, wie Anm. 18, S. 391, Anm. 13, als Versehen ausgelegt wird. Vielleicht hat man sich die Lösung dieses Problems so vorzustellen: A. meint letztlich die *loci communes*, spricht aber seinem Adressaten gegenüber, der ja A.s *invidial*. nicht kennen konnte, in denkbar verallgemeinerter und vereinfachter Form von *capita*, und das mit Beispielen, die ebenso allgemein und einfach sind.
  - 33 Siehe Anm. 31.
  - 34 Dieses Instrumentarium ist natürlich als Frucht lebenslanger Studienbemühungen (siehe 198,7/8) wiederum aus Texten erwachsen.
  - 35 Die Vergil-Stelle wird schon von Seneca (*epist.* 108,24-28) 'interpretiert' (»nicht mit den Augen des Literaturwissenschaftlers«, sondern des Philosophen; 28). Schon Alardus machte auf diese Parallele aufmerksam: *Vnde non dissimile ueri Rodolphum e Seneca mutuatum* (geborgt) *esse, quicquid faciat ad hanc praeceptionem* (203, 14/16). Die Berührungspunkte sind jedoch äußerlich, die Tendenz weitgehend geradezu entgegengesetzt;

- so sagt Seneca (ebd. 27) beispielsweise: »Gerade die ersten Tage sollen uns als die besten gefallen und zu unserem Besitz gemacht werden. Was flieht, das muß man ergreifen.«
- 36 Ich habe den Passus ganz ausgeschrieben, um auf gewisse Eigentümlichkeiten aufmerksam zu machen. Zum (lat.) Text: Er ist unkompliziert formuliert, aber gleichwohl nicht einfach zu verstehen; z.B. ist am Ende weitgehend offen, welches Subjekt gelten soll (der Tag, *dies*, paßt wohl, wenngleich im Hinblick auf die Vergil-Stelle naheliegend, am wenigsten). Manches mag mit damaligen Gegebenheiten der Gattung 'Kommentar' zusammenhängen. In dieser Hinsicht fällt auf, daß A. dazu neigt, die einzelnen Wörter recht isoliert (gleichsam ohne Syntax) zu betrachten und das kommentierte Wortmaterial wiederum zum Bestandteil des Kommentars zu machen. Die 'Mischübersetzung' trägt dem bewußt Rechnung, indem sie die kommentierten und zugleich kommentierenden Begriffe (teils eingeklammert) in der lateinischen Form beläßt (so sind *optima* und *prima* einmal *fem.sg.* und dann wieder *neutr.pl.*). Folge des von A. praktizierten Verfahrens: Die (in diesem Sinn unphilologische) Interpretation wird – auf ihr Ziel hin – stark 'gedehnt', nämlich in Richtung einer (von A. ja durchaus angestrebten) *latiori quodam tractu* gemeinten Auslegung. Von diesen 'Eigentümlichkeiten' abgesehen, ist der Passus auch in stilistischer Hinsicht anmerkwürdig: Hier fehlt es an der gewohnten Präzision; nirgends sonst im Brief wird ein Sachverhalt – innerhalb weniger Zeilen – gleich zweimal mit nur leicht verändertem Wortlaut wiedergegeben (*ex meliorum comparatione* gegenüber *melioris collatione*). A.s Interpretation hat – aus heutiger Sicht – etwas von einer 'Exegese' an sich, wie sie gelegentlich von Erasmus bespöttelt wird.
- 37 *sententiae*: wohl im Sinn von 'Grundsätze', 'Ideen'; möglich auch: 'Sentenzen' (in der Art von Quintilians *lumina orationis*); siehe auch die folgende Anm.
- 38 Sollte hier die Bedeutung 'Sentenzen' anzusetzen sein, wäre A.s *Dies diem docet* (197,9/10) ein schönes Beispiel für eine alte Sentenz im neuen Gewand; vgl. Anm. 25.
- 39 Um im Text Übersichtlichkeit zu wahren, gebe ich die Stellenverweise geschlossen in dieser Anmerkung. Generelle Einteilung der Philosophie 150,35-151,12; Grammatik 151,12-19, Dialektik 151,19-28, Rhetorik 151,28-35; Ethik 155,10-156,11; Physik insgesamt 152,34-155,10; generelle Einteilung der Physik 153,2-10; eigentliche Physik mit den Realien 153,10-154,1; mathematische Physik insgesamt 154,1-35; Einteilung der mathematischen Physik 154,10 (in der oben genannten Reihenfolge); Oberbegriff Mathematik 154,11; Geometrie und Arithmetik 154,17-22, Astronomie 154,22-29, Musik 154,29-35; Metaphysik 154,35-155,10; *numen potestasque* 155,2.
- 40 Dasselbe Einteilungsgerüst in der 1453 zu Ferrara gehaltenen Inauguralrede des Battista Guarino, hg. von Karl Müllner. In: Wiener Studien 19 (1897), am deutlichsten ablesbar an der Zusammenfassung
- S. 142; es gibt jedoch einen gravierenden Unterschied: Die Realien (genannt wird Medizin) werden der Ethik zugerechnet (siehe auch S. 138/39). Vgl. im übrigen Anm. 76.
- 41 Generelle Unterteilung der Philosophie 194,18/19. Ethik 194,20-195,2. Ein Wort für Physik (z.B. *philosophia naturalis*) kommt nicht vor, A. sagt nur *aliae res* und wartet gleich mit *natura rerum* (195,4) und *res* (195,24) auf; die entsprechenden Abschnitte 195,2-19 bzw. 195, 19-33.
- 42 Ziel: *ut recte eloquaris* (196,19/20).
- 43 In *inv.dial.* (I 255,12/13) definiert als *ratio probabiliter disserendi*.
- 44 In *inv.dial.* (ebd.) definiert als *ratio ornatè disserendi*.
- 45 Das Stilistische könne nicht gelingen, *nisi sana et integra sit oratio* (196,20/21).
- 46 Mack (1991), S. 588.
- 47 Wenn im Brief die Logik als traditionelle Kategorie ausfällt, dann ist das lediglich ein Verlust an 'Förmlichkeit', nicht an Substanz. Im Hinblick auf das Inhaltliche ist A., wie nachher noch deutlicher wird, im Brief wie in der Rede gleichermaßen 'unerbittlich'.
- 48 Vgl. Wim van Dooren: The *artes* at Ferrara: Pomponazzi and Agricola. In: Akkerman/Vanderjagt (1988), S. 254.
- 49 So auch noch u.a. bei Battista Guarino, wo sie bereits im Titel der Inauguralrede erscheinen (Müllner, wie Anm. 40, S. 126).
- 50 Unter dem Begriff Realien fasse ich zusammen: Landwirtschaft, Medizin, Kriegskunst, Architektur, Bildende Kunst (195,28-30); ob auch noch die Gegenstandsbereiche Geographie, Geschichte, Pflanzen- und Tierkunde (24-28) hierher gehören, ist vom Text her nicht ganz leicht auszumachen, kann aber auch außer Betracht bleiben, da, was weiter unten bezüglich der Realien im engeren Sinn festgestellt wird, allemal auch für diese Reihe gilt.
- 51 Bei Battista Guarino ist jene Inkonsistenz noch beträchtlicher, wenn er die Medizin (zudem auf einer Stufe mit der Poesie) der Ethik subsumiert; vgl. oben Anm.40.
- 52 Bis zu diesem Punkt weiß ich mich mit Keßler (1979) einig: Im Hinblick auf (*res ipsae*) sagt er (S. 145): »Der Schlüssel zum Verständnis [...] liegt im Hinweis auf die gegenwärtige Schulübung [...]«. Zuzustimmen ist auch Keßlers (ebd.) geäußelter Ansicht über A.s Bestreben, aus der Logik die formalistische Leere zu verbannen. Ob A. jedoch zugleich auch die Realitätsferne aus der Naturphilosophie verbannt hat, wie Keßler meint, kommt mir mehr als fraglich vor. Siehe die übernächste Anm.
- 53 Die *res ipsae* sind also nicht »the individual things of this world as they appear to you und to me«, wie A.J. Vanderjagt: Agricola on ancient and medieval Philosophy. In: Akkerman/Vanderjagt (1988), S. 227/28, annimmt.
- 54 Nicht nachvollziehbar ist mir in dieser Hinsicht Keßlers Ansicht von A.s 'Alternativprogramm' (ebd.), nämlich »das einzelne, erfahrbare Natur-



- objekt zu untersuchen und die Ergebnisse auf ihre technische Anwendung hin zu organisieren.« – Verfehlt m.E. auch Keßlers Bezugnahme (S. 145/46) auf die *res* in A.s Rede *laud.phil.*: »Hier ist nun in der Tat alles anders. Die Naturphilosophie muß nicht erst zur Empirie aufgefordert werden, sondern ist schon empirische Naturforschung geworden. Sie hat nicht nur Pflanzen und Bäume, Steine, Metalle und Tiere nach allen Möglichkeiten hin untersucht [...].« Was Keßler hier so überaus wörtlich nimmt (Pflanzen, Bäume usw. = 153,18ff.), hat wohl weniger mit Forscherdrang als mit Rhetorik zu tun. In meinem Sinn auch Mack (1991), S. 586, sowie Spitz (1963), S. 33.
- 55 Siehe auch Tremml (1989), S. 146: »Allerdings sind die empirischen 'Daten', das Sammeln von Merkmalen einer Sache nicht der eigenen sinnlichen Beobachtung der Humanisten zu verdanken, sondern die Kategorie der Erfahrung bleibt an die schriftliche Überlieferung, an das Erbe der Antike geknüpft.«
- 56 Nicht ohne Grund ist immer wieder von Lesen bzw. Geschriebenem die Rede: *litteris tradidere* (194,24), *digni qui legantur* (25), *a multis summo ingenio facundiaque uiris tractatum* (195,6), *litteris mandauit* (28), *tractata sunt* (28), *conscriptis* (30), *discenda tibi sunt autoribus* (34/35), *a summis uiris tradita* (196,2) usw.
- 57 Abgesehen von den Autoren, denen nicht das Prädikat *emendati* zugebilligt werden kann. Ein Beispiel für einen solchen Autor gibt A. nicht. Vermutlich wäre ihm gar keiner eingefallen; ich sage dies angesichts der Tatsache, daß er sich selber ja mit einigen (jedenfalls nach heutigen Begriffen) eher abgelegenen Schriften befaßt hat, z.B. den *Progymnasmata* des Aphthonios, die wohl A.s *sachliches* Interesse (14 Definitionen zu rhetorischen Grundbegriffen) geweckt haben dürften.
- 58 Zur Philosophie als Bildungsphänomen vgl. Vanderjagt, wie Anm. 53, S. 221, 223, 227.
- 59 Siehe z.B. Mack (1991), S. 582-584.
- 60 Was seinen Vorsatz, sich dieser Sprache zu widmen, betrifft, sagt er selber mit leichter Selbstironie (200,10/11): *Vide ineptiam meam quaeso uel [...] stulticiam: constitui discere Hebraice [...]*.
- 61 Im Brief (198,7/8) spricht A. selber von *longi laboris sollicitudinisque in studia collatae fructus*.
- 62 A.s Empfehlung an Barbireau, Philosophie zu studieren (d.h. das Gute um seiner selbst willen anzustreben) rechnet ja mit dessen *modestia* (194,16).
- 63 Siehe z.B. A.s Brief an seinen Bruder Johannes (II 183/84), bes. 184,16 (zur Absage an Erzherzog Maximilian) oder den Brief (einen anderen) an Barbireau (II 205-211), bes. 208,9ff. (zur Absage bezüglich Stadtschule Antwerpen). Plieningen in seiner A.-Vita (Pfeifer, S. 114): *Libertatis ac sue potissimum amator fuit. Vitam amabat privatam ac solitariam*. In der Hinsicht war A. Petrarca ähnlich.
- 64 Dazu beispielsweise Garin, wie Anm. 1, S. 35/36.

- 65 Tremml (1989) spricht von der »Selbstbildung der Humanisten« (S. 11) bzw. (»in Ermangelung eines institutionalisierten Lehrbetriebs humanistischer Prägung«) von deren »Selbstbildungsprogramm« (S. 119).
- 66 Neben dem Wort *eloquentia* (195,35; 196,21/22; 199,33/34) erscheinen auch Ausdrücke wie *commode eloqui* (194,19), *ratio eloquendi* (196, 1/2), *disserendi facultas* (199,23/24), *eruditio dicendi* (199,27), *ad bene dicendum aditus* (199,34) usw. – Zum Komplex Eloquenz-Sprache-Philosophie im Humanismus im übrigen Spitz (1963), S. 31/32; vgl. auch Woodward, wie Anm. 30, S. 101.
- 67 Hierzu vgl. man etwa Helmut Rahn: Quintilians Stellung in der römischen Bildungstradition, sowie: Die bildungsgeschichtliche Leistung Quintilians (= Nachwort I und II zu Marcus Fabius Quintilianus: *Institutionis oratoriae libri XII*, lateinisch und deutsch, 2 Bd., Darmstadt 1972/1975), Bd. 2, S. 805-826 bzw. 826-839. – Das Bildungselement wird auch von Cicero als konstitutiv angesehen, so z.B. im *Brutus* (161), wo er in den beiden Rednern Antonius und Crassus den Gipfel der römischen Beredsamkeit erreicht sieht – aber nur »beinahe« (*ferme*), da es ihnen bei aller Formvollendung u.a. an der erforderlichen philosophischen Bildung fehlte.
- 68 Vgl. etwa Aubrey Gwynn: *Roman Education from Cicero to Quintilian*. Oxford 1926 (Nachdruck: New York 1964), S. 246.
- 69 Letzteres allemal in der (Kaiser-)Zeit, in der die lebendige öffentliche Beredsamkeit zu einer eher unlebendigen schulischen Angelegenheit geworden war.
- 70 Vgl. Tremml (1989), S. 96.
- 71 Vgl. Woodward, wie Anm. 30, S. 100. – Ein Relikt solcher Vorstellungen mag in der Tatsache zu erblicken sein, daß man hierzulande bis vor einiger Zeit im Rahmen seines (geisteswissenschaftlichen) Fachstudiums das sogenannte *Philosophicum* zu absolvieren hatte. – Im Hinblick auf den Arztberuf könnte man noch die allerdings rein spekulative Erwägung anfügen, ob A. den gebildeteren Arzt nicht womöglich auch für den (fachlich) besseren gehalten hat mit der Folge, daß er am Ende seines Lebens gleichsam das Opfer einer Verwechslung geworden ist. Ich sage das in Anbetracht der Tatsache, daß A., als er in Heidelberg erkrankte, den ortsansässigen Ärzten (*haud indoctis inexpertisque*) nicht traute und stattdessen seine ganze Hoffnung auf den abwesenden (brieflich herbeigerufenen) Adolf Occo setzte. Dieser *vir et medicus doctissimus* traf erst zur Beerdigung ein. Die geschilderten Umstände (auch die Zitate) in der A.-Biographie des Johannes von Plieningen (Pfeifer, S. 105/106). Jedenfalls war (in einer Art gesteigertem Bildungs-Optimismus) der humanistischen Bewegung (nicht nur in A.s Zeit) die Vorstellung nicht gerade fremd, man könne mit Literatur gegen 'Natur' angehen, mit den *litterae* etwa die notorisch grausamen Türken besänftigen; vgl. Jürgen Blusch: Enea Silvio Piccolomini und Giannantonio Campano. Die unterschiedlichen Darstellungsprinzipien in ihren Türkenreden. In: *Humanistica Lovaniensia* 28 (1979), S. 113/14.

- 72 Siehe A.s Brief an seinen Bruder Johannes (II 183/84, bes. 184,14/ 15).
- 73 Siehe Mack (1991), S. 590, sowie Mack (1985), S. 39/40.
- 74 Von Unterschieden in Nuancierung und Gewichtung natürlich abgesehen. Man denke z.B. nur an A.s universalen Begriff von Philosophie (dazu auch Spitz, S. 32) gegenüber demjenigen Ciceros, der (z.B. *Brut.* 161) philosophische Bildung neben Rechts- und Geschichtskennntnis setzt, oder an A.s Behandlung der *artes*.
- 75 Vgl. Mack (1991), S. 588; siehe auch Monfasani (1990), S. 188/89.
- 76 Um sich einen Eindruck zu verschaffen, welche Themen in solchen Freundeskreisen 'diskutiert' wurden, braucht man nur nachzuschlagen, welche Themen seit der Mitte des 14. Jh.s im italienischen Humanismus diskutiert worden *sind* (vgl. Garin, wie Anm. 1, S. 7-39; lt./dt. Auszüge aus den gleich anschließend erwähnten Autoren ebenfalls bei Garin, S. 97-196): *inventio* und *ingenium*, Stil der Kirchenväter, Verhältnis zwischen Theologie und Poesie (Petrarca), Verteidigung der Poesie (Boccaccio), Humanismus und Christentum, Natur- und Geisteswissenschaft (Salutati), *De studiis et litteris* (Leonardo Bruni), *De ingenuis moribus et liberalibus studiis adolescentiae* (Vergerio) und – schon gleichzeitig mit A. – *De modo et ordine docendi ac studendi* (Battista Guarino). Siehe auch Karl Müllner: *Reden und Briefe italienischer Humanisten* (1899). München 1970 (Humanistische Bibliothek, Reihe II: Texte, Bd. 1). A.s *De formando studio* ist von alledem thematisch nicht sehr weit entfernt. Das bedeutet nicht, daß A. diese Schriften insgesamt gekannt, geschweige denn in Heidelberg zur Hand gehabt hätte. Vgl. im übrigen Spitz (1963), S. 27/28.
- 77 So lief es humanistischen Bestrebungen offenbar nicht zuwider, sich (wie am Hof von Ferrara) »über die Wiederbelebung des Theaters und neue Entwicklungen auf dem Gebiet der Musik«, Mack (1991), S. 583, Gedanken zu machen. – Musik war für A. keine nebensächliche Angelegenheit (vgl. 200,22-28); er wollte ihr sogar, wie Plieningen in seiner A.-Vita (Pfeifer, S. 113) mitteilt, eine eigene Schrift widmen; als Maler betätigte er sich ebenfalls (Pfeifer, S. 113/14). Wenn man sich mit A. eine Zeitlang beschäftigt hat, wundert es einen fast schon nicht mehr zu erfahren, daß er sich auch noch sportlich ('Kugelstoßen', Ballspiel, Fechten) betätigt hat (Pfeifer, S. 106).
- 78 Daß im übrigen schon Seneca die von A. herangegezogene Stelle aus Vergils *Georgica* interpretiert hat, brauchte A. schon deshalb nicht anzu-merken, weil er sie (siehe oben Anm. 35) ganz gegenläufig interpretiert.
- 79 Bei etlichen Stichproben ist es nicht gelungen, auch nur einen Satz als verdecktes Zitat aus Cicero, Quintilian oder Augustinus zu erweisen; stattdessen war verschiedentlich von 'Anklängen' die Rede oder davon, daß etwas 'wohl orientiert' sei z.B. an Quintilian. Dies ist angesichts der gleichen Thematik (Bildung, Eloquenz, Moral) natürlich keineswegs erstaunlich.
- 80 Das steht so in der von Melanchthon veranlaßten Wittenberger Rede

eines Johannes Saxo *De vita Rodolphi Agricolae* (CR 11, Sp. 442) aus dem Jahre 1539. Das mitgeteilte Faktum ist an und für sich nicht unwahrscheinlich (siehe die übernächste Anm.), aber singulär, zudem in größerer zeitlicher Distanz (als etwa Plieningens Biographie) geäußert, in einem Text, der alles andere als frei von Irrtümern ist.

- 81 Dergleichen als 'eklektisch' zu bezeichnen, trifft die Sache nur in einem sehr äußerlichen Sinn. Treffender, wie Mack (1985), S. 40 (wenn auch hauptsächlich auf *inv.dial.* bezogen, jedoch unter ausdrücklichem Hinweis auf die Brief-Stelle 198,1-10) das ausdrückt: »There also seems to be a kind of creativity in his borrowing. When he takes over ideas, he is able to add to them.« Am treffendsten immer noch A. selber, wenn er *inv.dial.* (I 18,17-19) sagt, er schwöre nicht auf die Worte irgendeines Autors, vielmehr sei er einer Quelle, wenn sie ihm zusagte, ansonsten aber der Vernunft gefolgt.
- 82 Dies bei A. offenbar mit Auswirkungen bis hin auf seine eigene Schreibweise. So meint Erasmus (im *Ciceronianus* 1,1014.A, ed. Clericus 1703), wenn auch sicher mehr im Hinblick auf *inv.dial.*, A.s Ausdrucksweise erinnere an Quintilian, er sei sogar klarer als Quintilian. Schon bei Plieningen (Pfeifer, S. 102) hieß es: *Quintilianique lectioni precipue, quem quidem dictione sua fere effingit atque exprimit, animum applicuit.* – Die (ungeachtet ihres Alters) m.E. treffendste Einschätzung des Verhältnisses von A. zu Quintilian findet sich bei August Messer: Quintilian als Didaktiker und sein Einfluß auf die didaktisch-pädagogische Theorie des Humanismus. In: *Neue Jahrbücher für Philologie und Pädagogik* 156, S. 361-365.
- 83 Der *Dialogus de oratoribus* des Tacitus (zeitlich gar nicht weit von Quintilian entfernt) zeigt, insbesondere in den Ausführungen des 'Diskussionsteilnehmers' M. Aper, was man in dieser Epoche wirklich von der Redekunst erwartete; Cicero wird sogar milde verspottet, doch richtet sich die Kritik nicht so sehr gegen ihn als vielmehr gegen die, die (unter Verkennung der Relativität ästhetischer Wertungen) um jeden Preis an ihm festhalten wollen. – Zum Verhältnis zwischen *Institutio* und *Dialogus* siehe Gwynn, wie Anm. 68, S. 242ff.
- 84 Zeitgeschmack: »no longer to persuade, but to please« (Gwynn, S. 248).
- 85 Vgl. auch Messer, wie Anm. 82, S. 186-189.
- 86 Siehe Anm. 77.
- 87 Er war, wie Plieningen anmerkt (Pfeifer, S. 113), ein ausgezeichnete Sänger, spielte Flöte, Laute und – *egregie* – Orgel. Vgl. auch Kooiman, *Biography* (1988), wie Anm. 2, S. 36/37.